

A monarchiánizmus.

Részlet szerzőnek *Az unitárizmus* (története és hitelvei) címen készülő nagyobb munkájából.

Az előbbi fejezetben azon nehézségeket láttuk, melyekkel a fejlődő kereszténységnek meg kellett küzdenie. Ebben a fejezetben az unitárius részen küzdő feleket s unitárius hitelveiket fogjuk bemutatni. Elbeszélésünk egy lényeges dologban fog különbözni minden más egyetemes hittan- és egyház történet előadásától. Amazoknál a trinitárius hitelv s a katolikus egyház kialakulásának története a vezető téma. Mi e helyen az unitárius hitelveket és azoknak vitatóit állítjuk elbeszélésünk előterébe s a trinitárius dolgokról csak annyiban emlékezünk meg, amennyiben azok az unitárius nézetek és események megértéséhez okvetlenül szükségesek.

Történeti áttekintés.

A monarchiánus unitárizmus, mint a binitárizmustól, illetőleg a trinitárizmustól lényeg szerint különböző önálló keresztény hitelv, Eleutherus római püspök idejében (175—189), a montanizmus elleni küzdelemben Noetusnak követőjével Praxeas-szal került először nyilvánosságra.* Em-lítettük volt, hogy a montanizmus a II. század közepén annyira elterjedt, hogy Eleutherus római püspök már azon volt, hogy azt hivatalos egyházi jóváhagyással lássa el s ez alapon az afrikai, ázsiai, frigiai és itáliai kereszténységet egy egyetemes egyházzá fogja össze. Ekkor érkezett Kisázsziából Rómába Praxeas s oly heves támadást intézett a montanizmus

* *Gieseler*: Über Hippolytus, die ersten Monarchianer und die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Theol. Stud. 1853. 759—787. l.

Hegemann: Die römische Kirche und ihr Einfluss auf die Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrh. 1864.

Dr. *Lobegott Lange*: Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der nicänischen Synode. Leipzig, 1831. II. kötet. (E kis könyvecske mellett s minden fontos dolgokban való tévedései ellenére mind máig egyik legjobb bevezető a monarchiánus korszak tanulmányozásába.)

ellen, hogy Eleutherus püspök meghátrált s a montanista alapon tervezett egyetemes egyház alapításból nem lett semmi. Azonban Praxeas diadala rövid ideig tartott, mert őt viszont a montanista Tertullianus vette nyilvános kritika alá s ha bírálataival a montanizmust nem is juttathatta győzelemre, azt mégis elérte, hogy Praxeast eretnekséggel megvádolhatta s Rómában lehetetlenné tehetette.

A Praxeas és Tertullianus közötti vita természetszerűleg ráterelte a közfigyelmet a christologiai kérdésekre.

Ekkor lépett nyilvánosság elé a két Theodotus. Közülök az öregebbik Theodotus egy ideig ellenzés nélkül szabadon hirdette nézeteit; Victor püspökségének utolsó vagy Zephyrinus püspökségének első éveiben azonban a római presbiterium ellent mondott neki s kitiltotta őt a keresztények gyülekezetéből, mint olyant, aki Krisztust megfosztotta isteni méltóságától s illetőleg ezáltal az általa hirdetett ember Jézusban káromolta és megsértette Istent.

Viktor (vagy Zephyrinus?) püspök döntésével a harc Rómában a montanisták és antimontanisták között nem szünt meg. A smyrnai Noetusnak másik tanítványa, Epigonus, Rómába jövén, összegyűjtötte Praxeas híveit s azok élére állva tanította, hogy Krisztusban az Atya emberré lett. Majd hozzá csatlakozott a görög Kleomenes is, ki ékesszólásával ez elvnek — amiben a lényeg az volt, hogy Krisztus (tulajdonképen: Jézus) nem volt Isten, hanem ember; csupán megszállta őt az isteni erő — mind több barátot és követőt szerzett.

A montanisták és antimontanisták felekezete mellett csakhamar (még Zephyrinus életében) megszólalt egy harmadik felekezet is, kijelentvén, hogy Krisztus igen is Isten és pedig az Atyától különálló isteni személy. E felfogásnak különösen a római presbiteriumban volt számos híve, kik közé tartozott Hippolytus is. Az antimontanisták ezekkel is szembeszálltak. A presbiteriumban különösen Callistus szólott ellenük, ki már régebb idő óta Praxeasnak és Kleomenesnek volt híve. Callistus állásfoglalása azért nagyjelentőségű, mert belőle Zephyrinus után római püspök lett s mint ilyen, azon volt, hogy antimontanista elveit az egyházzal hivatalosan elfogadtassa. A római presbiterium tagjai megszoltak Callistus és Hippolytus között, mire súlyos viták verték fel a gyülekezet békés

csöndjét anélkül, hogy bármelyik félnek sikerült volna a győzelmet kieroszakolni. E vitákról csupán Hippolytus feljegyzéseiből tudunk, amelyekben Callistus főként azzal van vádolva, hogy püspöksége alatt az egyházi fegyelem meglazult. E vádat kellő értékére szállítja le az a tény, hogy épen az ellenfél mondta ezt. Hogy a valóság nem volt nagyon rossz, bizonyítja azon körülmény, hogy a Callistus alatti heves viták ellenére sem került a római püspöki egyházban szakadásra a dolog.

Az ellentétek azonban megvoltak s még 30 év múlva, Cornelius püspök megválasztásakor (251), is küzdöttek egymással. A montanista párt a maga szigorú elvi alapjáról Cornelium az elesetteknek az egyházba való újra felvétele kérdésében túlságosan engedékenynek találta s ezért nem volt hajlandó megválasztását tudomásul venni, helyette Novatianus római presbitert ismerte el a római gyülekezet fejének. Novatianus ugyanis azt tartotta, hogy azokat a keresztényeket, akik megszegték az egyházi fegyelmet, egyetlen gyülekezetnek sem szabad befogadnia. A szelidebb lelkületű Cornelius hiában intette ellenfeleit megbocsátásra, az mit sem használt. Cyprianus karthagói és Dionysius alexandriai püspökök Corneliusnak adtak igazat; viszont Fabius antiochiai püspök az antiochiai zsinaton mindent elkövetett, hogy Novatianus elveit juttassa diadalra. A két párt között a vita annyira elmérgesedett, hogy csaknem egyházszakadás lett a dologból. Különösen Hippolytus presbiter izgatott a montanista Novatianus, szigorú elvei mellett; evégből Rómából elment Karthagóba és Alexandriába is.

Persze az antimontanista párt sem maradt tétlen. Ennek érdekében meg különösen Sabellius, ptolemaiszi (egyiptomi) presbiter és Samosatai Pál, antiochiai püspök, tevékenykedtek.

Ha az elmondottakat összefoglalólag tekintjük, azt látjuk, hogy azokban két elv küzdött egymással. Az egyik elv szerint Isten személyében is, lényegében is egyetlen egy. Azokat, akik ez elvet vallották, egység hívőknek vagy monarchiánusoknak nevezték. A másik elv szerint Isten (mint fő-Isten) mellett van egy második Isten, Krisztus, a hit dolgait ők ketten intézik. Ez elvnek vallóit kettősség hívőknek

vagy binitariusoknak nevezték.* Háromság hívők vagy trinitariusok a III. évszázadban még nem voltak.

A monarchiánusok és binitariusok közül minket ezúttal az előbbieket érdekelnek.

A II. és III. században a monarchiánizmusnak két főirányát különböztették meg. Az egyik irányzat szerint Isten annyi, mint erő (*dünamisz*), kinek személye („konkrét alakja“) nincs, csak állatja — lényege — van. Minden, ami ezen a világon van, ennek az erőnek konkrét alakja (*modalitása*). Ami egyfelől azt jelenti, hogy minden, ami van, végeredményében ez az öserő, illetőleg Isten, mint abszolút szellemiség. Ezért szokás ez irányzatot pantheizmusnak és pedig az öserőnek (Istennek) szellem-voltára való tekintettel racionális pantheizmusnak nevezni. De jelenti másfelől azt is, hogy minden, ami létezik, egylényegű (*homo-úziosz*) Istennel.

A másik irányzat szerint az Atya és az ember két különböző lényegű lény (*düo-füziisz*), kiket a logosz kapcsolt öszsze. A logosz annyi, mint Istennek (a konkrét alakzat nélküli absztrakt abszolútumnak) lelke. Az ember magába fogadja (*adoptálja*) Istennek lelkét s ezáltal az Atyához (mint a „konkrét“ Istenhez) lesz hasonlónak (*homo-i-úziosz*). A szentléleknek adoptálása mint folyamat, az emberi tökéletesedésnek processusa. Akiben (ilyen csak egy volt: Jézus) teljes mértékben benne van a szentlélek, az egészen olyan, mint Isten („Isten fia“, „szent ember“); akiben nagymértékben van meg, az proféta; a kevesebb ihletettséggel bíró ember csak bölcs, vagy esetleg még az sem, hanem „csak“ ember. Ez irányzatot *adoptiánizmus*nak nevezzük, mert a legfontosabb tény benne az, hogy az ember adoptálja Istennek lelkét s ezáltal az Atyához lesz hasonlónak. (Nem egyenlővé, tehát nem homoúziósszá, hanem csak hasonlónak, homoiúziósszá.)

Azonban akár egylényegű az Atyával az ember, akár pedig külön lényegű lény, az Atya (mint konkretizálódott Isten) fölött is, meg az ember fölött is ott van a legfőbb lény: az egy, önmagától való, a lét által nem korlátozott örök abszolútum: Isten, mint minden dolgoknak legvégső principiuma.

* *W. Macholz*: Spuren binitarischer Denkweise seit Tertullian. 1902.

Az alábbiakban a monarchiánizmusnak e két irányját ismertetem.

A) Modálista (dünamisztikus) monarchiánizmus.*

(Racionális pantheizmus.)

Isten annyi, mint erő; az összes teremtmények ez isteni erőnek időleges alakzatai.

A homoúzion elmélet.

1. Praxeas.

Praxeasról,** Montanusnak ellenfeléről s az első névszerint ismeretes unitáriusról csak annyit tudunk, hogy valószínűleg Eleutherus püspöksége idején (175—189) ment Rómába s ott oly credménnyel vitatkozott a montanistákkal, hogy a presbiterium azoknak elveit a döntő pillanatban el ejtette. Rómából Praxeas Karthagóba ment, hol szintén eredménnyel terjesztette monarchiánus elveit, de sikere nem volt tartós, mivel Tertullianus megtámadta s állításai egy részének visszavonására kényszerítette. Ez minden valószínűség szerint 206 előtt történt. Hogy később mi lett véle, nem tudjuk. Tertullianusnak évek mulva (213—218 között) is oka volt Praxeas ellen vitairatot bocsátani nyilvánosságra, mely irat a Praxeasról való ismereteinknek mind máig főforrása.

Praxeas hittanának ez volt alaptétele: az egyetlen egy Istent olyannak kell hinni, aki önmagában az Atyát is, a Fiút is, meg a szent Lelket is jelenti. Tehát Praxeas szerint az Atya is, a Fiú is, meg a szent Lélek is csak modalitásai Istennek, nem pedig külön Istenek. E modalitásoknak egymáshoz való viszonyát Praxeas Istenfiának magyarázatánál fejtette ki. Ő nem tagadta, hogy létezett Istenfia (Krisztus), de létét egészen ebionita felfogás szerint magyarázta: a lélek (*spiritus*) a húsnak (*caro*) hozzájárulása által lett Fiúvá (*filius*). Amit úgy kell érteni, hogy az isteni lényeg (a lélek, itt tulajdonképen maga Isten) Máriában testté (hússá) fo-

* Loofs ezt az elnevezést ajánlta: pluralis monofüizitizmus. V. ö. *Harnack: Monarchianismus. (Realencyklopädie XIII. köt.)* és *Novatian (Realencyklopädie XIV. köt.)*

** *Baur: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Tübingen. 1841. I. köt. 245. s köv. 1.*

gamzott s lett Fiúvá. Az, hogy emberi alakban élt a földön, nem volt valami különös dolog. Isten, ha egyszer eljött a földre, csak annak a képében jöhetett el, aki hozzá hasonlított. A csodálatos nem ez, hanem az, hogy miképen lett Mária testében emberré Isten. A csoda itt történt. Ha e tényt precíze akarjuk definiálni, azt kell mondanunk, hogy a test (a hús) által jött létre a Fiú. A test létrejötte előtt az az erő, amelyik e testet majdan éltette, Istennél volt, mivelhogy az az erő maga Isten volt. Ennélfogva tehát azt mondhatjuk, hogy tulajdonképen a test (cáro) volt a Fiú, vagy Praxeas szavai szerint: Isten önmagából csinált Fiút (*deus ipse se filium sibi fecit*). Hogy azonban Fiúvá lehessen, előbb Atyává kellett lennie (*habeat necesse est pater filium, ut pater sit, et filius patrem, ut filius sit*). E gondolatsor idáig egész rendes volna, de a továbbiakban így is folytatható: ha Isten, mint Atya, Fiúvá lett, akkor a Fiú képében tulajdonképen az Atya szenvedett, halt meg és temettetett el (*filius patitur, pater vero compatitur*). Minthogy pedig Jézus az újszövetségi írók szerint effélet soha nem tanított, a montanisták Praxeast „az Atyát szenvedetőnek“ (*patripassianus*) kezdték csúfolni. E gúnynév utóbb rajta maradt Praxeas követőin. Adatok hiányában ma már nem lehet biztosan megmondani, hogy vajjon csakugyan Praxeas tanította-e ezt a patripassianizmust, vagy pedig csak ellenfelei fogták rá. Bármint álljon is azonban a dolog, tény, hogy nem a patripassianizmus volt az egyetlen furcsaság e gondolatkifejtésben. Tertullianus azt is feljegyezte, hogy Praxeas szerint a hús (*caro*) volt a Fiú (Jézus); a lélek (*spiritus*) volt az Atya (Krisztus). (*Aequae in una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, discentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum; patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum.*) Tehát a hús, az ember, Jézus, a Fiú volt az egyik; a lélek, Krisztus, az Atya, maga Isten volt a másik. E kétfősségben lehetetlen észre nem venni a test és a lélek, az anyag és az erő, a forma és a lényeg dualizmusát, mi a keresztény theológiában Isten és Atya, a christológiában Krisztus és Jézus fogalmaiban nyert kifejezést. Amit tehát Praxeas itt vitatott, az a probléma volt, amely az emberi gondolkozásnak ősrégi, de azért mind máig meg nem fejtett egyik problémája.

Bármily nagy volt is a különbség Praxeas és Tertullianus, illetőleg a monarchiánusok és a montanisták felfogása között Istenről, bizonyára már az eddig előadottakon is keresztül látszik azon közös meggyőződésük, hogy Istent mindketten szellemiségnek fogták fel. A pneumatikus Praxeas szerint: deus spiritus; Tertullianusék pedig a logos-theológiát vallották. Azonban a logos-theologia erőssége is Isten szellemiségének hite. Ezért ha Praxeas s a monarchiánusok János evangéliumát nem is tartották hitelesnek, annak lényegét, azt, hogy „verbum caro factum est“, — mint láttuk — maguk is igaznak hitték.

Ebben leli egyébként magyarázatát azon különös tény is, hogy Kisázsziában, hol János evangéliumá leghamarább lett kanonná, fejlődött ki a montanizmus is, meg a monarchiánizmus is. A végletek itt csakugyan találkoztak.

2. Noëtus.

Noëtus hittaná két részből áll, az Istenről és a Krisztusról való részekből. Istenről 5. Móz. 6₄; Ézs. 45₁₄ és Baruch 3₃₆ alapján azt tanította, hogy önmagától való egyetlen egy Isten (*Theóosz ho autóosz*), aki Atyja és teremtője a világnak; láthatatlan, ha úgy akar maradni, vagy megjelenik, ha akarja. Krisztus nem Isten, ő csak az Úr, mint ezt 1. Kor. 8₆-ban Pál apostol írta. Krisztusról Noëtus ezeket állította: „Ő az a másik lény, aki teremtett és mégis öröktől való, szenvedés nélküli és mégis fájdalommal teljes; halhatatlan és mégis halandó.“ Isten és Krisztus genetikus kapcsolatban állanak egymással: Isten az absolutum, Krisztus a relativum. Más, és pedig mellérendelt a viszony az Atya és Krisztus, mint Fiú között. Noëtusnak erről való nézetéül Hippolitus a következőket jegyezte fel: Amennyiben Isten mint öröktől fogva létező lény a beszéd tárgya, Atyának nevezetik; amennyiben róla, mint teremtett lényről beszélünk, a neve: Fiú. Az Atya és a Fiú tehát ugyanegy substanciának kétféle modalitása; egyik sem a másiktól származott, hanem mint correlatív fogalmak, mindkettő az öslényegből való. A modalitásck egymással nem eserélhetők fel. Az Atya és a Fiú ugyanazon lényeg s mégsem ugyanazon subjectum. Hippolitus ugyan azt állította, hogy ez elmélet szerint a Fiú személyében az Atyát

is keresztre feszítették. (Patripassianismus.) Ezt azonban Noëtus nem tanította. Az ő elgondolásában csupán annyi volt ebből, hogy amikor a Fiút keresztrefeszítették, az Atya is szenvedett. Ez nemcsak más, mint amit Hippolitus feljegyzett, hanem egyszerismind emberileg nagyon is érthető. Avagy melyik apának nem fáj fiának halálos szenvedése?

Fontos itt megjegyeznünk azt, hogy miként Praxeásnál, azonképen Noëtusnál sines szó a történeti ember Jézusról. Akiről e monarchiánus modalisták beszélnek, az nem a történeti Jézus, hanem egy isteni lény. Nem ugyan maga az Isten, nem is „egy“ Isten, hanem az egy ömagától való örök Istennek modalitása (= alkalmi formája). Amikor ezekről a monarchiánus modalistákról beszélünk, tudnunk kell, hogy ezeknek csak a theológiája volt unitárius, a christológiája nem. A modalista monarchiánus christologia nem etikai, hanem soteriologiai alapon állott. T. i. benne Isten az emberiség megváltása végett lett Fiúvá s halt meg. A Fiúvá létele, a szenvedés és a halál — e felfogás szerint — mind az emberi üdvösség visszaszerzése végett történt. Ezt az elméletet trinitárius üdvelméletnek nevezzük. Az unitárius christologia Krisztusnak személyes megváltói szerepét nem ismeri el; amiből következik, hogy keresztrefeszítése sem áll kapcsolatban az egyetemes emberi üdvösséggel. Az unitárius soteriologia elve a személyes érdemnek üdvözítő volta. Ez pedig sem a trinitárius soteriológiával, sem pedig a patripassianizmussal nem hozható kapcsolatba.

Ami Praxeas is, meg Noëtust is unitáriussá teszi, az tehát nem christológiájuk, hanem theológiájuk: Isten lényegegységének elve, mely szerint Isten, mint absolutum, egyedül való. Az ökonomia személyei mind csak ennek az egyedülvaló absolutumnak modalitásai.

3. Sabellius.

Sabellius* a modalista monarchiánusoknak legfőbb theologusa volt. Amit Praxeas és Noëtus csak vázlatosan fejtettek ki, az Sabelliusnál teljes világosságban és részletes kifej-

* *Harnack*: Dogmengeschichte. 4-ik kiad. I. köt. 760. s köv. I. *Baur*: Die christliche Lehre... I. köt. 256 s köv. lapjai. (Ez Sabelliusnak eddigelé legkimerítőbb ismertetése.)

tésben található meg. Sabellius neve az unitárizmus történetében évszázadokon keresztül egy szabatosan végiggondolt hitrendszeret jelentett; elég volt valakire csak annyit mondani: „Sabellius“ s tudni lehetett az illetőnek hitét.

Sabellius hitrendszerének két alapfogalma volt: a monász és a triász. Monásznak nevezte ő az egy, önmagától való örök absolutumot, Istent. Ez az absolutum minden létező, létező és létezendő dolgoknak, azok okainak és következményeinek végső foglalata. Isten mindennek összefoglaló egysége, ő a legvégső-egység; fölötte vagy előtte nincs semmi. Sabellius ezt az Istent nevezte el monásznak. Mondotta ő a monászt a hallgató, a tétlen Bölcsességnek is, ami azt jelentette, hogy a világteremtés előtt a monász nem csinált semmit, csak hallgatott és elmélkedett. Ez az absolut nyugalom Sabellius szerint Istennek valódi képe. Mihelyt Isten elhatározta a világnak megteremtését, addigi tétlensége tevékenységgé, hallgatása beszéddé változott át. Azonban ez a tevékeny, beszélő Isten a különben hallgató, tétlen monásznak csupán alkalmi szerepe volt. A teremtés megtörténte után felhagyott a szereppel s újra régi tétlen hallgatagságába merült vissza.

A tevékeny („beszélő“) Istennek neve Sabelliusnál: logos. A logos azon isteni erő, amely Istennek mint absolutumnak teremtő szándékát tetté valósította. A logos akkor, amikor Isten elhatározta a világ megteremtését, már létezett, mert hiszen a szándék már eredménye egy előző lelki folyamatnak, mit épen ez a logos folytatott le. A logos minden konkrétumnak legvégső principiuma. Jellemző sajátága, hogy minősége nincs. A logos nem jó vagy rossz, nem erős vagy gyönge, stb. A logos teljesen személytelen, determinálatlan metafizikai öserő. Miként Isten, mint absolutum, alak, szín, forma és minőség nélküli fogalom, azonképen a logos is determinálatlan és determinálhatatlan. Isten is, a logos is metafizikai fogalom; fizikai, tehát konkrét fogalom — Sabellius szerint — a triászban lett belőlük.

Mi a triász? A triász Istennek, mint absolutumnak, időleges objektiválódása, Istennek alkalmi szerepe. Sabellius ezt úgy is mondotta, hogy a triász annyi, mint három prózopon (= alak), mivel Istennek, mint konkrétumnak, három alakja

volt: *ho patér* (az Atya), *ho hiiósz* (a Fiú), *to pneüma* (a Lélek). E három prózoponnak speciális tevékenysége a következő: az Atya a már megteremtett világnak törvényt ad, a Fiú ember lett s megváltotta a világot, a szent Lélek meglátogat és megszentel. Sabellius ezt az ökonomiát a következő genetikus rendszerbe állította: Isten a *logos* által teremtette meg és igazgatja a világmindenséget, ő az *universumnak* egyedüli ura. Az Atya a világfejlődésnek legrégebb („Mózesi“) korszakában az ótestamentom törvényadója; a Fiú az újtestamentomi történeti Jézusban lett emberré; a szent Lélek az apostolokat s általuk az őskeresztényeket töltötte el isteni ihlettel.

E genetikus ökonomiának — melyben (ismételelem) az Atya is, a Fiú is, meg a szent Lélek is a Monásznak részleges alkalmi *projectumai* a *logos* által — helyes megértéséhez tudnunk kell még a következőket. Sabellius szerint a létezés nem öncél, hanem csak átmenet. Öncélja egyedül csak Istennek mint *absolutumnak* van. Minden más létezés csak átmeneti. Hab vagyunk a lét hullámtengerén. Volt idő, mikor sem hab, sem hullám nem volt s lesz idő, mikor sem ember, sem tenger nem lesz és a nagy mindenségben a hallgatag böles Isten fog élni egyedül. A világegyetem létezése időbeli és átmeneti jelenség, nem ismerjük keletkezésének okát s nem ismerjük elmulásának föltételeit. Mi csak azt tudjuk, hogy ami teremtett, az elmulik; ami van, csak addig van, míg Isten így akarja. A teremtett világot nem az Atya, a Fiú vagy a Szentlélek tartja fenn, hiszen maguk is teremtmények, hanem fenntartja Isten a *logos* által, amely megvolt a létezés kezdetén s meg lesz akkor is, amikor mindenek elmultanak.

Amikor tehát Sabellius az ökonomiai triászt az ótestamentum, az újtestamentum s az őskereszténység megszemélyesítőjévé tette meg, két dolgot gondolt hozzá. Hozzágondolta egyfelől azt, hogy e történeti korszakok (s per analogiam: azoknak megszemélyesítői) nem állnak izoláltan egymás mellett, hanem szervesen egymásba kapcsolódnak, mint-hogy a *logos* összetartja őket. E gondolatával Sabellius a keresztény alapfelfogású történetbőleletnek volt első öntudatos művelője. De hozzágondolta azt is, hogy az egész ökonomiai triásznak csak az emberrel kapcsolatban van értelme.

Azok a hasonlatok, melyekkel ő a prózoponokat magyarázta, világosan mutatják, hogy Sabellius a monászt az egész világ-egyetemmel, a triászt azonban tisztán csak az emberrel kapcsolta össze. Ő egy alkalommal ezeket mondotta: „Miként a napnak egy a lényege s mégis háromféle a hatása, t. i. világító, melegítő s mindenhova elterjedő, azonképen világító a Fiú, melegítő a Lélek s mindenütt jelenvaló az Atya.“ Azt pedig, hogy miért épen a Fiú a világító, a következőképen fejtegette: „Az Atya a Fiút napsugárul küldte e földre, hogy ott mindeneket megvilágítson. Ennek megtörténte után a Fiú visszatért („felment“) a mennybe, miként a napsugár is visszatér a napba, ha ideje lejár.“ A szentleket az Atya máskor is elküldi, elküldi mindenkinek, aki méltó annak elfogadására; elküldi, hogy töltsse el azt melegséggel, megelevenítő erővel, hogy legyen az egy új életben új ember. Az ökonomiai triász Sabellius szerint tehát tisztán az ember megváltásáért, illetőleg egyáltalában csak az emberrel kapcsolatban van. Az állatnak, a növénynek, meg az ásványnak ép úgy nincs szüksége a triászra, miként nincs szüksége a világegyetemnek sem, melyet nem a triász, hanem a monász tart fenn és kormányoz a logos által.

Mondotta Sabellius azt is, hogy miként az emberi test, lélek és szellem egymással szervesen összefüggő hármas egység, azonképen az Istenben, mint monászban, egy szerves egység az Atya, a Fiú és a Szentlélek. S miként a nap melegít, világít s egyidejűleg kerek test, azonképen a monász is mint Fiú megvilágosítja a világot, mint Lélek melegíti s mint Atya határozott személyiséggé foglalja össze azt. Isten (hogy Hagenbach szép mondatát idézzem) mint a nap, kitérta karjait e világnak, midőn Krisztusban napsugárként megnyilatkozott s aztán midőn napsugarát az idő leteltével halálában felmagasztalta, benne és általa az összes megvilágosultakat magához vonzotta az égbe.

Sabellius theológiája az első nagyszabású keresztény dinamis-elmélet Istenről. Sabellius Istene nem személy, hanem erő (= dynamis), nem a szeretetnek irgalmas Istene, hanem a világrend abszolút ura. Ennek az energia-Istennek szíve nem dobban meg, ha óriás gépezetéből egy elvásott csavar kiesik, szeme nem lábbad könnybe, ha az égből egy ki-

hült csillag lehull. A monász nem az ember Istene, hanem az univerzumé. Nincs alakja (az ember nem hozzá hasonlít), nincsen színe (az élet pírja s a halál sárgasága nem róla van lemintázva); csak tevékenysége van. Ez az Isten a legvégső pneumatikus és materiális principium. Nevezhetjük Istennek, monásznak, erőnek, principiumnak; nevezhetjük bár-hogyan, csak Atyának nem.

Sabelliusnak Isten-fogalma a modern bölcselet történetében, természetesen a rá való hivatkozás nélkül (s bizonyára anélkül is, hogy ez esetben hatásról beszélhetnénk, bár e kérdés ma még egészen nyílt kérdés), — Leibniznál kerül elő. Leibnitz Istene is az absolut végső ok, a legvégső, az anyagtalan és modalitás nélküli tiszta aktuálitás. E legvégső okot Leibnitz is monásznak nevezte el. Leibnitz monász-elmélete főbb tételeiben azonos Sabellius monadológiájával. A monással kapcsolatban mindketten egyértelműleg állapították meg, hogy a lét annyi, mint tevékenység. Azonban a lét sem Sabelliusnál, sem Leibnitznél nem a legvégső (mondjuk inkább így: a legelső, vagy: a kezdő) fogalom. A létezés egy vagy több előző folyamatnak eredménye. Ahhoz, hogy valami létezhessek, négy fogalom szükségeltetik: két subjectum és két kategoria. A két subjectum a következő: az, ami létezik, és az ami a létezést eredményezi. A két kategoria a tér és az idő, amiben létezés lehetséges. A létezés tehát nem minden dolognak kezdete. Vannak dolgok, amelyek a létezés előttiek. A létezés csak a fizikai világ alapténye. A fizikai világ mögött van a metafizika világa s ennek áll a tulsó végében — oly messze, hogy odáig a nagy távolság miatt sem az emberi szem, sem az emberi értelem el nem ér — van a hallgatag böles Isten, minden dolognak kezdete és vége, az absolutum: a monász. A modern filozófia nyelvén szólva, Sabellius monása a metafizikai ontológiának legeslegeső ténye, vagy mint Böhm Károly mondaná: a metafizikai absolut öntét.

Sabellius óta Istenről sok mindent elmondottak. Azonban Istennek mint absolutumnak fogalmát a filozófia gondolkozása közel 1800 évi töprengés után ma sem tudja másnak elképzelni, mint Sabellius monászának. E tény ennek a modern filozófia történetében sehol nem emlegetett unitárius theologusnak egyik legszebb dícsérete.

A triász a monászhoz képest az, ami a filozófiai lényeghez viszonyítva a filozófiai kategória: a megnyilatkozásnak formai lehetősége. A triász az emberrel és világával kapcsolatban a monásznak megnyilatkozási lehetősége. Lehet-e a monász irgalmas? Nem. Összeegyeztethető-e a monász fogalmával a gondviselés? Nem. Lehet-e vallásos viszony a monász és az ember között? Nem. A monász és az ember körülbelül olyan viszonyban állanak egymással, mint a gépész s a gépnek valamely alkatrésze. Itt nincs irgalom, nincs szeretet, nincs gondviselés; itt csak rend, bölcsen kigondolt, pontosan megvalósított világrend van. E kérlelhetetlen világrend fölötté áll minden relativ akaratnak; az absolutum teremttette azt, következőleg ereje és érvénye absolut. E világrend a dolgoknak mértéke. Ezt nem szeretni, hanem ismerni; nem vonzódni hozzá, hanem akarni és tenni kell. A világrenddel kapcsolatban minden ember egész ember kell, hogy legyen, mert különben a világegyetem nagy gépezete összezúzza.

De hányan vannak ilyen egész emberek? Nem több a gyarló, erőtlen, bátortalan ember, kik gondviselésre, gyámolításra, szeretetre szorulnak? Mi a vallás? A gyöngék erőssége: biztató, bátorító lelki szózat. Aki ismeri a világrend törvényeit s elég erős azoknak bátran engedelmeskedni; aki tudja, hogy e földi létben hol van helye s mi a teendője, az meglehet a vallás gyámolító segedelme nélkül is. De aki erejét elégtelennek, bizalmát bátortalannak, karját gyöngének s szívét remegni érzi, — — aki e földön nem több és nem kevesebb, *csak ember*, az mindig alázatos reménységgel fog a feléje nyújtott égi kéz után nyulni. Ezeknek a monász nem vigaszuk; ellenben az Atya, kiben hisznek; a Fiú, ki reményük s a Lélek, mely bátorsággal tölt el, — — mindenük. Sabellius triásza onnan felülről az égből nézve, bizonyára olyan, mint a napnak szivárványszínekre bomlott gyönyörű ragyogása, egy fenséges délibáb, melyben Isten lelke lebeg a vizek fölött. Innen alulról, a földről nézve azonban ez a gyönyörű fata morgana nem álomkép, hanem valódi valóság. A monásznak a triász csak alkalmi szerepe, de az embernek az Atya a hit, a Fiú a reménység, a Szentlélek a bátorító szeretet.

Amikor Sabellius egymástól szabatosan különválasztotta a monaszt a triásztól, a monaszt a világegyetemnek, a triászt az embernek körében helyezvén el, a lét bölcséletének is, meg a vallás lényegének és jelentőségének is a mélységeibe tekintett alá. Igaz, hogy a vallásnak ebben a felfogásában az eddigi bibliai theologiai speculatio meglehetősen nagy mértékben elveszítette értelmét. Mert mit jelenthetnének itt a speciálisan bibliai elnevezések és fogalmak? Sabellius mindannak ellenére, hogy rendszerének megokolásakor minduntalan a bibliára hivatkozott, nem bibliatheologus, hanem filozófiai vallásbölcsező volt. Az ő részére a vallás nem bibliai, hanem életbölcseleti probléma volt. Ez volt Sabelliusnak második jelentősége a keresztény hit történetében.

Athanasius az Arius ellen írott negyedik levelében ismételtén utalt a Sabellius bölcselete s a stoikus filozófia közötti rokonságra. E rokonság tényleg megvan. A stoikus bölcsélet tényleg nagy hatással volt Sabelliusra. E hatás kettős volt: általános és részleges. Az általános hatás azonnal észrevehető, ha idézem Diogenes Laërtiusnak idevonatkozó alábbi mondatát: „A stoikusok szerint az élet célja a természettel egybehangzóan élni, t. i. úgy saját egyéniségünk, miként a nagy természet sajátossága szerint; ha az ember semmi olyant nem tesz, amit a világrend, mely maga a helyes, a mindent átható logos, tilt; e logos ugyanaz, mint Zéus, a mindenség kormányzója.“ E mondásnak pontos értelme a következő: élj összhangzásban saját eszes természetteddel, amennyiben az még nem vált fonákká és mesterségessé, hanem megmaradt természetes állapotában; tudva és akarva légy az, ami vagy természettől fogva: a világegyetemnek, melyben az ész az úr, eszes alkotó része; légy magad is eszes, találd bele magad az ész uralma alatti egészbe ahelyett, hogy esztelenül és saját kényed szerint cselekednél: ebben áll a te feladatod, a te boldogságod, mert ezen az úton kerülhetsz ki minden összeütközést természetteddel s a világ rendjével, biztosíthatsz magadnak kellemes lefolyású, zavartalan életet.* Stoikus felfogás szerint Zeus mint főisten és a logos egészen ugyan-

* Schwegler Albert: A bölcsélet története. Ford. dr. Mitrovics Gyula. Bpest, 1904. 153. lap.

azok, mint Sabellius monásza és logosa. Ennek megfelelőleg a stoikus életeszmény szintén közös Sabellius életeszményével. A világrend törvényszerűségébe belehelyezkedni tudó tette kész bátor ember mindkettőjüknek életideálja. A sabelliánus triász a stoikus filozófiában különösebbképpen azért nincs meg, mivel tulajdonképpen az egész görög mithologia a Sabellius-féle monász-triász megkülönböztetésen alapszik. Zeus, a főisten, a mindenséget kormányozza, de annak egyes alkatrészeivel külön nem törődik. Az embernek külön („emberszabású”) Istene — Sabelliusnak triásza — a görög mithológiában az összes többi görög isten együttléve, kik az Olympusról lejönnek a földre, fölkeresik az embereket lakásukban, vigasztalják, bátorítják vagy mérsékelik őket; velük együttéreznek, együttélnek. Sabellius nem speciálisan stoikus, hanem általános görög impressziók alapján találta ki a monász-triász megkülönböztetést.

A részletes hatás a következő. Az isteni absolutum mint monász, már Aristótelesnél is megtalálható bölcséleti fogalom, ki Istent (helyesebben mondva: Zeust, a főistent) minden anyagtól és anyagiasságtól mentes tisztán transcendentális lénynek képzelte el. Aristoteles Isten-fogalmából azonban hiányzott egy lényeges rész, mit a stoikusok észrevettek és pótoltak: a logos. Aristoteles szerint Isten az absolut transcendens erő; a stoikusok ezt az absolut erőt mint főnevet s annak megnyilvánulását mint ígét, vagyis (Sabellius terminológiája szerint) a monászt és a logost egynek tartották. Aristoteles, miként Platon is, a monász fogalmát a logosnak tartalma nélkül, a stoikusok azzal együtt képzelték el. Természetes dolog, hogy itt duális egységről van szó, minthogy a monász és a logos kölesönösen fel nem cserélhető fogalmak. Isten nem annyi, mint logos és a logos sem annyi, mint Isten. De valahányszor a stoikusok (és Sabellius), a logosról beszéltek, Istent mindig hozzá gondolták s viszont. Az absolut mozdulatlan, metafizikai létet a stoikusok is, Sabellius is (s tegyük hozzá: mi is) csak a logoshoz mint folyamathoz viszonyítva tudjuk elképzelni. Miként tehát a stoikusok, azonképpen Sabellius is, a monásznak és a logosnak dualis egységét hitte és hirdette.

Tudnunk kell azonban, hogy azon gondolat, mely sze-

rint a lét annyi mint folyamat, — nem eredeti stoikus gondolat. Ezt a görög bölcsek között Herakleitos tanította először.

Nincs helye itt annak, hogy részletesen előadjam, mit vett át tőle Sabellius. A hatás ügye Sabelliussal kapcsolatban még bővebb felderítésre vár. Legyen azért elég itt csak pár tényre utalnom.

Herakleitos bölceletének is, miként a stoikusokénak és a Sabelliusénak is, központi fogalma: a logos. Herakleitos Sabelliusnak monász fogalmát, tehát az abszolútumot, őstüznek nevezte, azon őssubstantiának, melyben a lényeg s annak egyetlen atribútuma: az aktivitás, vagy mint Herakleitos is, a stoikusok is, meg Sabellius is nevezték: a logos, — dualis egységben él. Önmgában véve az őstüz egy teljesen absztrakt fogalom, akárcsak Sabellius abszolútuma. A világgal kapcsolatban azonban az őstüz annyi, mint: a lét; maga a megszakítás nélkül változó, folyton előálló és elmuló létezés. Ebben az örökké újra kezdődő, meg elmuló, megint újra kezdődő s megint elmuló létezésben csak egy dolog állandó, ami soha nem változik s ami az örökös kezdésben, meg elmulásban mindig maradandó: a változás. Elmulik minden, ami van, csak a dolgoknak ez az örök változása, a világnak ez a folyton változó rendje — a logos — nem mulik el soha. E világon minden úgy történik, amint ezt a logos teszi, mert ez a világtörvény a világrendben. A logos az örök mozgás, az örök kiterjedés és összehúzódás, ez az örök napfényélet, mint Sabellius mondotta. Ez az örök változás minden létezést relativvá tesz. Abszolút, változás nélküli metafizikai léte egyedül Istennek van. Minden teremtett lény változik; ami tegnap még nem volt, az ma már van, holnap viszont megint nincsen. Így egyesülnek az örök változásnak e tanában az ellentétek. Mi vagyunk és mi nem vagyunk, tanította Herakleitos; a napfény is van és nincsen, tanította Sabellius. Minden fogalomban benne van annak pozitív és negatív alakja. Ezért mondotta Herakleitos, hogy a konkrét valóságban nincsenek kiegyenlíthetetlen ellentétek. Minden tulajdonság relativ. A jó és a rossz alapjában véve ugyanaz: egy dolognak két oldala, mit a folytonos változás köt össze egymással. A tenger vizét, bár tiszta, az ember nem tudja meginni, holott a halak abból élnek. A ten-

ger vize az embereknek rossz, a halaknak jó. Milyen a tenger vize: jó vagy rossz? Jó is, rossz is, mert a jó és rossz nem abszolút ellentétek. Nincs a valóságban sehol abszolút ellentét, a változás fogalmában — mint ezt másfélezer évvel később az unitárius Emerson „A kiegyenlítődé” című gyönyörű fejtegetésében modern megvilágításban is igazolta — minden kiegyenlítődik. Az örök kiegyenlítés Sabelliusnak vallásos elképzelésében a triász feladata. Az ember nem abszolút rossz. Valamikor bünt követett el, de a triász segítségével a változás örök törvénye szerint megjavul; ha pedig e földön megjavult, meg is hal e földön, hogy ott túlna, a tiszták és igazak országában újra éljen.

Mi a kiegyenlítődé? Harc; a merev válaszfalak lerombolása; egy új világ meghódítása. „A harc — mondotta Herakleitos — minden dolognak atyja és királya.” Minél nagyobb a bűn, annál nagyobb a bocsánat. A teljes bűnben („a keresztfán”) benne volt a teljes bocsánat, mert nincs e földön semmi állandó. Változik itt minden. Csak egy dolog örök: a logos, a változás.

Ime a logosnak központi jelentősége Herakleitos, a stoikusok és Sabellius rendszerében.

E rendszert sokféleképen próbálták elnevezni. Legtalálhatóbb elnevezés ez lehetne: az abszolút világrend elmélete, mert központi fogalma a logosnak világrendje. Mondhatnók így is: a logosnak logikus világrendje, mivel a világrendnek az abszolút észszerűség a legjellemzőbb tulajdonsága. A XVIII. században így mondták: a rationalis világrend.

Ha Sabellius helyét az unitarizmus történetében röviden és mégis szabatosan meg akarjuk jelölni, ezt kell mondanunk: vele kezdődik az unitárius racionalizmus. Ezzel aztán róla a legfontosabb tudnivalót is elmondottuk.

B) Adoptiánizmus.

(Monotheisztikus dőofüzitizmus.)

Isten és az ember különböző két lényeg. Az ember adoptálja a logoszt s ez által Istenhez válik hasonlóvá.

A homo-i-úzion elmélet.

1. A két Theodotus és Artemon (Artemas.)

A bizanci Theodotus életéről alig tudunk valamit. Viktor püspöksége idején ment Rómába, hol tanai miatt a keresztények gyülekezetéből kitiltották. Tanításai írásban is megvoltak, de nem maradtak ránk s most azokról csak annyit tudunk, amennyit belőlük Hippolytus a Syntagmában feljegyzett. Tanítványai közül csak egy Theodotus nevűt ismerünk, aki Zephyrinus püspöksége idején próbált Rómában külön gyülekezetet alapítani. Artemonról még ennyit sem tudunk, mivel sem Hippolytus, sem Tertullianus, sem Novatianus nem említik s csak Eusebius tesz említést róla. Szerinte Artemon a két Theodotus követője volt s mint ilyen, levelezésben állott Samosatai Pállal. Epiphanius azt jegyezte fel, hogy Samosatai Pál tulajdonképpen Artemon hitnézeteit újította fel s terjesztette. Mindezekből megállapítható, hogy Artemon 225—230. körül élt és tanított. Nevét hol Artemon, hol Artemas alakban találjuk írva.

Hittantörténeti jelentőségük az, hogy a Praxeasnál előkerülő dualizmust tovább fejtették. A megfejtendő probléma Praxeasnál is, Theodotuséknál is a szentlélek volt; az, hogy Isten egyetlen és legfőbb, a monarchiánusok között nem képezte vita tárgyát. Ellenben vita tárgya volt az, hogy vajjon Jézusban a földi ember adoptálta-e az isteni lelket, hogy általa Krisztussá legyen (a problémának ezt a formáját adoptiánizmusnak neveztük); vagy pedig Krisztusban a pneuma (a lélek) volt az alaplényeg s ez vette fel alkalmilag az emberi ábrázatot (ez meg a pneumatizmus). Az adoptiánizmus szerint is, a pneumatizmus szerint is tulajdonképpen a szent Lélek csinált az ember Jézusból Krisztust. Ki, illetőleg mi volt ez a Krisztus? Isten? Nem. Ember? Az sem. Mi tehát? Egy közép lény.

Nézzük ezt közelebről. Az öreg Theodotus azt tanította, hogy Jézus földi ember volt, ki Istennek különleges végzése folytán a szentlélek hatására szűztől született. Tehát nem volt preexistens isteni lény, aki a szűzben testi alakot vett magára, hanem földi ember, kit megkereszteltetéskor a szentlélek megszállott s Krisztussá tett, vagyis olyan képességekkel ruházott fel, melyek következtében kivált az összes em-

berek közül. Mi volt Jézusban „Krisztus“? Theodotus szerint: a szent Lélek; ennek hozzájárulása tette Jézust Krisztussá. Ezért a Lélek előbbrevaló Krisztusnál, illetőleg Jézusnál. Ki Krisztus? A szentlélekkel megtelt Jézus. Krisztus fogalmában tehát van földi, emberi rész is, a szentlélekben azonban semmi ilyen nincs, az tisztán isteni. De azért nem maga Isten. Ha rangsorba állítjuk e fogalmakat, a következő sorozatot kapjuk: Isten — szentlélek — Krisztus (helyesebben: Jézus Krisztus) — az ember. A szentlélek tehát magosabbrendű fogalom Jézus Krisztusnál, mert volt akkor is, amikor Krisztus még nem volt s megmaradt azután is, hogy Jézus keresztre feszítettetett. Theodotus e szentlelket Melchizedek-nek (héber szó = az igazság királya) nevezte (1. Móz. 14.₁₈) s azt állította róla, hogy az egy hatalmas nagy erő, fenségesebb mint Krisztus, mert — képletesen szólva — ha Melchizedek az őseredeti, akkor Krisztus annak csak másolata; ő az égi hatalmak szószólója Istennél s az emberek legfőbb papja: Jézus Krisztus egy fokkal alacsonyabbrangú. Ez a Melchizedek volt tulajdonképpen Istennek egyszülött fia, ki öröktől fogva létezett s kinek lényege teljes mértékben isteni. Igaz, hogy Jézusban is volt isteni lényeg (ez tette őt Krisztussá), de volt benne földi, emberi rész is (ezért volt Jézus) s emiatt nem volt ő kizárólag Istenfia, hanem egyszersmind emberfia is.

A különbség Praxeas és Theodotus között nyilvánvaló, Praxeas szerint Istennek lelke lejött a földre s beleszállott Jézus emberi alakjába. Jézus bármit tett vagy mondott, ahhoz ő csak a formát adta, a lényeg mindenütt a szentlélek volt. Praxeas szerint Jézus tehát azért nem volt Isten, mert az, ami benne isteni volt, a szentlélek, tulajdonképpen maga volt az Isten. Isten pedig csak őmaga és csak egy lehet, nem kettő. (Ez a pneumatikus monarchiánizmus.) Theodotus szerint ellenben a szentlélek megszállta Jézust és Krisztussá, az az tökéletessé tette. A megkereszteltetéstől kezdve egészen haláláig Jézus maga az emberi tökéletesség, aki úgy szól és úgy cselekszik, amint azt a benne levő isteni lélek diktálja. Ez a tökéletes ember azonban ezért még nem Isten, hanem csak ember; miként a gyermek sem saját apja azért, amiért apja lelke van benne. Más az apa és más a fiú. Más

Isten és más a szentlélek. (Ez az adoptiánus monarchiánizmus.)

Ami e kétféle elméletben a legfontosabb, az, hogy bennük az ökonomiában a szentlélek került Isten mellé, nem Jézus Krisztus. E gondolat Theodotuséknál még teljesen embriójában volt. Hogy e gondolat helyes gondolkozásból fakadt, azonnal megérjük, ha hozzágondoljuk a következőket. Isten lesz-e abból, akit ma is megszáll a szentlélek? Nem. Jézus Krisztus száll bele a lélekbe ilyenkor? Az sem. A szentlélek tehát sem nem Isten, sem nem Jézus Krisztus, hanem egy önálló tevékenységű isteni lényeg. Jézustól származott? Nem, mert hatása Jézus halálával nem szűnt meg. Pusztá fictio? Az, sem, hanem valóságos reális tény. A szentlélek mint megihlető erő, valósággal létezik: Isten öbenne és általa nyilvánkozik. Szentlélek tehát van. Ha pedig van, akkor kell, hogy legyen helye is az ökonomiában. Van is helye, még pedig mindjárt Isten mellett. Isten-é a szentlélek? Nem, mint ahogy pl. nem maga az ember az emberi lélek sem. Mindazonáltal Isten lényegéhez a szentlélek ép úgy hozzátartozik, mint pl. az emberhez lelke. Csak a lélek által lesz egész emberré („emberré“) az ember. Istenről is csak a szentlélek útján és által tudunk, minthogy Isten benne és általa nyilvánkozik meg. Baj, ha valaki a szentlelket Istennek tartja? Nem baj, de biztonság kedvéért jó hozzátenni, hogy Isten azért nemcsak annyi, mint „szentlélek“. Miként az apa sem csak annyi, mint fiának lelke. Egyszóval a szentlélek az isteni ökonomiában Isten után és Krisztus előtt foglal helyet. Isten csak egy van, a monarchosz; az emberre nézve azonban két legfőbb lény van: Isten és az ő lelke.

Artemas még tovább vitte e gondolatfonalat s átadta azt Samosatai Pálnak. Róla ennyi mindaz, amit tudunk. De annyi is elég ahhoz, hogy ehelyen őt se hagyjuk említés nélkül.

Az elmondottakhoz Eusebius egy rendkívül nagybecsű észrevételt csatolt, azt, hogy Theodotus ugyan nem idegenkedett Platonnak, meg Zenonak bölcséletétől, de azért a maga Aristotelesét, Euklidesét, meg Galenusát nem adta volna Platonért. Ez a megjegyzés arra utal, hogy Theodotus a görög empirikusok bölcséletének befolyása alatt állott.

Nem itt a helye elmondani, hogy mivel és hogyan hatott Platon a keresztény hitfelfogásra. De az alábbiak megértése végett néhány észrevételt itt is el kell mondanunk.

Platon világfelfogásában az, amiből minden lett, a *jónak* metafizikai eszméje volt. „Ez végső alapja a megismerésnek és a létnek, az észnek és az észrevettnek, minden szubjektívnek és objektívnek, az ideálisnak és reálisnak, de maga felül van az ilyen megkülönböztetéseken.“ Ez az abszolút jó az Isten, egy metafizikai fogalom, aki a lét fogalmán is túl van, mert a lét már korlátozás, holott Isten korlátatlan, ő az abszolútum. Platon demiurgosában Isten mellett van a demiurgos. Platon demiurgosa ugyanaz, mint Theodotus Melchizedekje: ők minden létezőnek teremtői. Isten minden létezőnek őseredeti örök mintaképe. Mellette vannak egyik oldalon egy folyékony anyag, másik oldalon az eszmék. Isten az eszméknek s a folyékony anyagnak összevegyítése által létrehozta minden létezőnek őanyagát: a világlelket. A világlelek nem egylényegű valami, benne két lényeg van összevegyülve: az erő és az anyag, az eszme és a tárgy, a szándék és a megvalósulás. A világlelek Istennek és az embernek, helyesebben mondva: az égi és a földi dolgoknak egysége. Léte csak szellemi vonatkozásban örök, fizikai értelemben mulandó. A demiurgos — „a világlélekteremtő“ — ezt a világlelket mint valami óriás hálót kiterjesztette a mindenség fölé s aztán belőle kinövesztette a szerves világot.

Platon Istene mindenek legvégső principiuma, egy teljesen böleseleti absztraktum, kiben részek nincsenek, mert ő az abszolút egyszerűség; kinek sem állapota, sem alakja, sem színe nincsen, mert mindezek tulajdonságok, tehát meghatározottságok, holott Isten minden meghatározottságon felül van: meghatározhatatlan, mert abszolútum. Ezért mondta róla Platon: „Istent, a mindenség Atyját és Alkotóját, nehéz megtalálni s ha az ember meg is találta, szóval meghatározni lehetetlen.“

Pál apostolról szólva említettük, hogy Isten tulajdonképpen keresztény elképzelésben is ilyen absztrakt abszolút fogalom. Konkrét vonatkozásban, (amely vonatkozás az abszolútum fogalmát már határok közé — a konkrétum logikai

határai közé — zárja) nem Isten, hanem: az Atya. A keresztény ökonomia „Atya“ fogalmának megfelelő személy Platon theológiájában nincs, mert pl. a „világlelek“ nem az. A keresztény theologia a világlelket „semmi“-nek mondja (Isten „semmiből“ teremtette a mindenséget). A keresztény theológiában a teremtést az Atya akaratából a logos (= a Fiú, Krisztus, Melchizedek) végezte el. A keresztény „logos“ egészen ugyanaz, mint Platonnak demiurgosa. A keresztény Isten s a logos tehát Platon Istenének és demiurgosának parallel fogalmai. Séma szerint ennyiben Theodotus mintha Platon, illetve a Platont követő gnostikus egyházatyákat követte volna. Van még egy hasonlatosság is: az eszméknek Platon elgondolásában ugyanaz a szerepük, mint a keresztény ökonomiában a szentléleknek: ők fölkeltői minden szándéknak, végrehajtó ösztönzései minden tettnek, ezek az eszmék az örök ihlet. Ha Isten az örök eszménykép, akkor az eszmék az emberben az örökös ösztönzés ez eszményképhez hasonló lenni. Platon helyesen járt el, amikor az anyagot ilyen „eszmék“-kel telítette, mert az élőlény fogalma e kétőnek szerves egységéből áll. Az eszme magasabbrendű az anyagnál, mert Isten lényegéhez hasonló. Isten is eszme, ő a tökéletességnek absolut eszméje. Az absolut az emberben már csak a világlelekben korlátozott mennyiségben és minőségben van meg. Az ember épen emiatt nem lehet soha olyan tökéletes, mint Isten.

Platon Istene logikailag kimutatható Isten. Ő azon királyi szellem, ki elérhetetlen magasságban trónol és uralkodik. Lábainál évmilliók óta kering a nagy világmindenség s benne évmilliók óta él, mint egy kis parány, az ember. Platon Istene az absolut fenség; az absolutum hatalmának ereje, de ez gyöngesége is. Platon Istene egy teljesen hideg, rideg fogalom. Trónja oly magas, a földtől oly messzi van, hogy a szenvedő ember jajkiáltása nem hallszik odáig. S ha hallaná is, mit használna az? Platon Istene nem a szenvedők vígasza; kezét nem tartja gyermekeinek ütőerén, hogy megérezze a mi földi, emberi örömrüket vagy bánatunkat. Ez az absolut Isten az örök igazságnak komor Istene. A jószág Istene, — mondotta rélia Platon. de hozzátette: jó pedig az, ami igaz. Oh, hányszor ejt felkünkön, testünkön halálos

sebet az igazság, mivelhogy nem vagyunk mindnyájan egyformák s ami az egyiknek igazság, az a másiknak halál. A részvétnélküli rideg absolutum a relativ emberiség fölött annyi, mint a könyörtelen végzet: a sors. Ezért teremtette meg a keresztény theologia Isten mellé az Atyát; azért, hogy legyen, aki az absolutumban képviselje a konkrét relativitást. S azért nevezte el Jézus az Atyát nem a jóság, hanem a szeretet Istenének. Az igazság jó, de a jóság még nem szeretet. A jóság absolut fogalom, a szeretet ellenben relativ. A gyermek nem mindig jó, de azért az Atya mégis szereti. Az igazság Istene nem szereti azt, ami nem jó, és nem könyörülhet azon, ami gyarló. Az igazság Istene a sors Istene, aki játszva emel s mosolyogva ver le. Platon Istene ugyanazon absolutum, mint a Sabellius Istene, de mellőle hiányzik a legnemesebb lény, kit emberi elme valaha elgondolhatott: a szerető Atya. Platon Istene nem a szív, hanem az ész Istene volt. Ezért is mondta Theodotus: szeretem Platont, de nem adnám érte oda Aristotelest.*

Aristotelest főképen az különbözteti meg Platontól, hogy etikai világnézete antropocentrikus. Platontól minden kívülről, Istentől jön s hozzá siet vissza; Aristotelesnél az ember önmagának eszményképe. Platon életbölcselete metafizikai, Aristotelesé emberi és földi. Platon szerint az élet célja végeredményében az emberbe szorult „eszmének“ a „világlélekbe“ való visszatérése, vagyis földi szempont szerint: az élet megsemmisülése; Aristoteles szerint ellenben: „a legfőbb jó nincs kívülünk, hanem bennünk, s nem más, mint a boldogság.“

Mi a boldogság Aristoteles felfogása szerint? A felelet erre a következő:

„Minden lény törekszik a tökéletesség azon fokára, melyet elérhet; azon formára, mely teljes valóságát kifejezi; szóval azon formára, melyben megvalósul. A formáló eszelekvés tehát azonos a céllal; s mivel minden lény bizonyos formában igyekszik megvalósulni, minden lénynak megvan a maga különös célja is. A cél pedig a jóval azonos; a létezőknek java (jósága) tehát abban áll, hogy a valamirevaló-

* Platon és Aristoteles ismertetéséhez. l. dr. Ottmar *Dittrich*: *Geschichte der Etik.* Leipzig 1926. I. köt.

ságból átmegegy a valósított formába; a legtökéletesebb lény az lesz, melyben minden valamirevalóság egyszermind megvalósult forma is. Mert ami még nem valósult, az egyelőre tökéletlen. Az egész természet így egy nagy műhelyhez hasonlít, melyben minden létező örökké azon dolgozik, hogy valamirevalóságát formában valósítsa, az az lerontsa azt, ami benne tökéletlen és sokasítsa azt, ami tökéletes.“ „A boldogság tehát bizonyos cselekvésben rejlik. De a cselekedetek közül némelyek szükségképiek, mások pedig olyanok, melyek szabad választásunktól függenek; s ez utóbbiak közül ismét némelyek olyanok, melyek magukért, mások pedig olyanok, melyek más tárgyakra való tekintetből bírnak fontossággal. A boldogságnak szabadon választott és magára, nem pedig más dologra való tekintettel választott cselekvésben kell állania. Mert a boldogságnak nem szabad semmire sem szorulnia és megelegedését teljesen önmagában kell föltalálnia. Milyen cselekedetek pedig azok, melyeket önmagukért kívánunk? Ezek az erénynek megfelelő, a szép és a nemes cselekedetek. Nem minden cselekvés jó; az a jobb, mely lelkünk jobb részéből fakad. A legjobb cselekvés az, mely a legnagyobb boldogságot adja. Ez a cselekvés pedig, hogy még egyszer ismételjük, az erény; a tökéletes boldogság pedig az, mely lelkünk legbecsesebb részéből s a legtökéletesebb erényből fakad. Cselekvés nélkül tehát nincs sem erény, sem boldogság.“*

A boldogság tehát a cselekvő, a tevékeny életben van. „Az olimpiai játékoknál nem a legszebbek s legerősebbek nyerik el a koszorút, — úgy mond Aristoteles; hanem azok, akik a porondon érte küzdenek.“ Mindenféle cselekvés boldogít? Nem. Csak az észszerű tevékenység („a legmagasabb erény által vezetett lélek cselekvősége“) az, ami boldoggá tesz. A fősvény nem boldog, a gyilkos sem boldog, mert cselekedetüket nem az erény irányította. De boldog az édesanya, boldog a munkás, boldog mindenki, aki cselekedeteiben él s a cselekedeteket nem az önzés vezeti. Ha a cselekedetekben az igazság s a szeretet együtt vannak, születik meg a boldog-

* Paul Janet.: A politikai tudomány története az erkölcsstanhoz való viszonyában. Ford. Lőrincz Béla. Bpest, 1891. I. köt. 232. és 234. lapok.

ság. Aristoteles volt az első, ki nem (mint Platon) az igazságot, nem is (mint Epikuros) a szeretet, hanem e kettőnek vegyülékét, a barátságot állította az emberi lélek legnemesebb tulajdonának.

Hittantörténeti szempontból Aristoteles jelentősége az, hogy az erénytant (tulajdonképen: az etikát) bekapcsolta a hittanba s ezzel Platon theológiáját egy fontos, lényeges részzel kiegészítette. Platon a hitet teljesen Isten szempontjából fogta fel; gondolatainak kiinduló s visszatérő pontja „Isten“. Aristoteles ehelyett az embernek szempontját állította előtérbe. Platon a hitnek összes dolgait kívülről sugározta belé az emberbe; Aristoteles szerint a hit s az erkölcs magából az emberi lélekből fejlődik ki. Platon felfogása fenségesebb, mert az az abszolútumig ér föl; viszont Aristoteles felfogása emberibb. Annak nagyobb a magassága, ennek nagyobb a mélysége.

E kétféle felfogás a keresztény theologiai gondolkozásra döntő hatást gyakorolt: Platon a trinitárius, Aristoteles az unitárius theologusoknak lett bölcséleti tanítómestere. Ezért van több absztraktum (elmélet) a trinitárius és több konkrétnak (gyakorlatiasság) az unitárius hitfelfogásban. Aristoteles is hitt Platon Istenében, miként az unitáriusok is hiszik az abszolútumnak Isten-fogalmát. De az élő hitnek ereje a földi ember számára az unitáriusok szerint nem ebből az el nem képzelhető abszolútumból, hanem „a szerető édes Atya“ emberies fogalmából származik.

Theodotus érdeme, hogy Aristoteles bölcséletét az unitárius kereszténység számára felfedezete s fölhasználta.

Egy harmadik jelentősége is van Theodotusnak s követőinek a keresztény theologia történetében. Velük kezdődik a bibliának grammatikai exegésise, a tulajdonképeni szakszerű szövegkritika s a bibliával kapcsolatosan a logikával, a mathézissel, valamint a természettudományokkal való foglalkozás. Addig a bibliát vagy nem fogadták el kanonikus iratnak s ez esetben a hit argumentumai közül egészen mellőzték; vagy ha elfogadták, akkor meg isteni kijelentést láttak benne, melynek minden szava szent és sérthetetlen. Nyilvánvaló, hogy sem az előbbi, sem ez utóbbi eljárás nem helyes. A biblia iratait sem elvetni, sem kanonikak elfogadni

nem lehet, amíg annak minden részére kiterjedőleg a tárgyismerő szakszerű kritika az egyes részek reális értékét, egymáshoz való viszonyát, stb. meg nem állapította. Hogy ez így van, azt Theodotus és monarchiánus társai ismerték fel legelőször. Velük kezdődik a szakszerű bibliai exegezis és bibliakritika.

2. Beryllus és Origenes.

Beryllus az arábiai Bostra városának püspöke Krisztusról a következőket tanította: Krisztus, illetőleg Jézus földi ember volt, ki Máriától való születése előtt nem létezett. Ennyit mások is tudtak és állítottak már ő előtte. Beryllus ezt az állítást a következőkkel toldotta meg: ez az ember Jézus az isteni megihletődés által Isten országának polgárává (*empoliteúszthai*), vagyis az addig közönséges gyarló emberből valláserkölesi személyiség lett. Az isteni erő Jézusban az emberi lényeket nem változtatta meg, csupán minőségében tökéletessé fejlesztette ki. Isten Krisztusban embert állított az emberiség eszményképévé, kihez hasonló lenni, kit követni legmagasztosabb emberi hivatásunk. Krisztusban Isten nem önmagát mintázta meg előszoborrá; Krisztus nem Istennek a képmása. Istennek mint eszményképnek az ember előtt csak akkor volna valódi jelentősége, ha lehetséges volna, hogy földi ember Istenné lehessen. Ez azonban nem lehetséges. Más az Isten, más az ember. Eszménykép csak az lehet, akihez tudhatunk hasonlóknak lenni, — mert máskülönben az eszményképnek nincs reális értéke. A Krisztussá lett Jézus, a tökéletes ember, az, aki relativ eszményképünk lehet. Ez a tökéletes ember azon valláserkölesi ideál, melyet a monarchiánus christologia számára Beryllus határozott meg legszabatosabban. Krisztusnak etikai jelentőségét ennyire tisztán Beryllus előtt egyik monarchiánus theologus sem látta.

Beryllus még azt is mondotta, hogy az az isteni erő, amely a közönséges földi ember Jézusból Krisztust csinált, nem valamely különleges „Krisztusi“ erő, hanem Istennek atyai lelke volt, mert: amint nincs több Isten, hanem csak egy, azonképen nincs több isteni erő sem, hanem csak egy. Ez az egy Istentől származó erő tette a földi ember Jézust

Isten országának főpapjává. Megjegyzendő azonban, hogy az isteni erő Beryllus fölfogása szerint Jézusnak emberi lényegét a megihletés által nem semmisítette meg. Jézus mint Krisztus, ember maradt továbbra is. Épen ezért Beryllus nemcsak hogy nem tartozik a pneumatikus monarchiánusok közé, de minden fönntartás nélkül adoptiánusnak sem mondható. Ennek a skolasztikus megkülönböztetésnek Beryllussal kapcsolatban nincs értelme. Az ő Krisztusa a trinitárius logoshoz hasonló sui generis valláserkölesi fogalom.

Origenes annyira igaznak tartotta ezt a Krisztust, hogy maga is hirdette. Jézus — így tanított Origenes — valódi ember volt, kit Isten kiválasztott a többi közül; aki szabadakaratánál fogva mindig a jót cselekedte s aki végül mint érzületében, akaratában és egész lényében tökéletes, a logoszal olvadt egybe. Origenes annyira Beryllus felfogása szerint magyarázta Krisztust, hogy emiatt ellenfelei őt nem egyszer Samosatai Pállal, meg Artemasszal állították egy sorba. Pamphilus Origenesről írván megjegyezte, hogy „*Origenes filium dei de ipsa dei substantia natum dixerit, id est, homoúzion, quod est, eiusdem cum patre substantiae et non esse creaturam per adaptionem, sed natura filium verum, ex ipsa patre generatum.*“* Ami azt jelenti, hogy Krisztusban az isteni lény az Atyából való, tehát *homoúziosz* (= egy lényegű); továbbá, hogy Krisztusban ez az egyetlen isteni lényeg Jézusnak emberi alakját sem pusztá formaként nem vette magára, sem pedig Jézusnak emberi alakja nem csupán alkalmilag adoptálta az isteni lelket. (Tehát sem nem pneumatizmus, sem nem adoptiánizmus.) Krisztus nem annyi, mint a szentlélekkel megtöltött Jézus és nem annyi, mint Jézusnak emberi formájába zárt szentlélek. Krisztus egy sajátlényegű tökéletes emberi eszménykép, akiben nem választható külön a test a lélektől. Krisztus mint ideál — élő teremtménye Istennek, ki megsemmisül, miként bárki földi lény, ha („test“

* *Harnack*: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4-ik kiadás. Tübingen, 1909. I. kötet 720. l.

Origenesre vonatkozólag l. *Dittmar*: Geschichte der Moral II. köt. 176. s. köv. l.; valamint *Harnack, Loofs és Seeberg* dogmatörténeteinek vonatkozó fejezetei.

re és „lélekre“) feldaraboljuk; és mégis örökéletű, mint maga az emberiség, melyek — eszményképe.

Ki Krisztus? A világteremtő logos? Nem. A világteremtő logos nagy Úr: ő Istennek tökéletesen megvalósult akarata, ő a boldog túlvilág, ahol nincs nélkülözés és nyomor, nincs fájdalom és szenvedés, csak egy van: öröm, boldogság, fényesség, dicsőség. A logos Istennek objektiválódott akarata. Krisztus is Istennek akarata, mert ő azon vezéricsillag, amely bűnös emberek lelkében a megbánás és megjavulás útját mutatja s ez úton járni, azon állhatatosan megmaradni ösztönöz. Logos és Krisztus között nagyon nagy a különbség. A logos a tulsó, a boldog világnak „Krisztusa“. Krisztus ennek a bűnös, földi világnak „logosa“. Az a tökéletesség országának ragyogásában a mennyei fényesség, ez a földi bűnös homályban világosságot terjesztő hajnal. Szerepük hasonló, lényegük is egy (= isteni), de lényük nem azonos.

Ami Origenesnek e világgképét valóban fölemelővé teszi, az az emberi szabadakarat tana. Origenes a földi létezés aképen fogta föl, hogy az addig anyaghoz kötöttség nélkül teljesen szabadon élő lelkek a menyországban történt fellázadás után büntetésből börtönbe kerültek: a földi létezésnek nagy börtönébe, hol kinek-kinek kijelöltetett a maga test-cel lája. A börtönben és cellában, illetőleg a földön és az emberi testben kell, hogy éljen és bűnhődjék minden lélek addig, a míg bűneit erényes életével jóvá nem tette. Az erényes élet minden jócselekedettel egy-egy zárat vesz le börtönünk ajtajáról. Mit tehát e föld s rajta a földi élet? Istennek büntetése. És mik a jócselekedetek? Egy-egy engesztelő imádság. Minél nagyobb valakinek a bűne, annál földibb és gyarlóbb az; és minél inkább kibontakozott valaki földi gyarlóságából, annál közelebb jutott az örök üdvösséghez. A földön nincs semmi örökéletű dolog. Sem a bűn, sem a bűnhődés nem örökkévaló itt. Isten a földi léttel csak egy bizonyos büntetést bűntet. A bűnhődés idejének és módjának határa van. A bűnhődés Golgotha-útjának végén a boldogság kapuja nyitva áll: aki odáig eljut, beléphet rajta. E földön csupán ez a mi kötelességünk: megmaradni a boldogsághoz vezető úton s úgy élni, hogy életünk az örök boldogsághoz közelebb vigyen. Krisztus („a keresztyén életeszmény“) az utat mindenkinek

megmutatja, segíti a csüggedőt, erősíti a lankadót, bátorít, reménységgel tölt el. Isten nemcsak büntetni tud: meg is tud bocsátani. Krisztus („a lelkünkbe teremtett eszménykép“) a bizonyossága ennek. Rajtunk, egyedül rajtunk áll menni az úton előre, vagy konokul megállni rajta, avagy pedig vétke- sen visszafordulni azon. Az ember szabad; szabadon válasz- that cselekedetei között. Cselekedete áld vagy ver. Isten is azt cselekszi, amit mi: ha jók vagyunk, üdvözít; ha rosszak vagyunk, sújtol. Nem az ember olyan, mint Isten (ha ez így volna, nem lenne bűnös e földön), Isten olyan, mint mi: jó, ha mi jók vagyunk, de ha kell, hát erős, bosszúálló.

„Ha — úgymond Origenes — valaki magát egészen Is- tennek szentelte és egészen távol tartja e világnak anyagias- ságától; ha azon embertársaival, kik csak a testnek élnek, semmi közösséget nem érez s nem azon dolgokat keresi, melyek földből vannak, hanem azokat, amelyek égiek, — meg- érdemli, hogy szentnek nevezzék.“ Majd így folytatta: „Szün- telenül imádkozik, aki jól cselekszik, mivel az erényes cse- lekedetek mind imádságok.“ És végül mintegy összefoglalá- sul ezeket írta: „Akar valaki emberi testeket látni, melyek isteni lélekkel vannak tele s Krisztushoz hasonlóan az embe- rek üdvén dolgoznak, akkor azokat nézze, akik e földön Krisztust prédikálják, távol tartván magukat a bűntől. A szentírás ezeket fölkenteknek vagy Krisztusoknak nevezi... Nekünk azt mondták, hogy egy Antikrisztus jön majd el, de mi tudjuk, hogy nemcsak egy, hanem sok Antikrisztus van e világon; ugyanígy tudjuk azt is, hogy Krisztus eljött e földre s látjuk, hogy általa sokan, kik úgy szeretik az igaz- ságot, mint Ő, Krisztusokká lettek, stb.“

Ime néhány vonással megrajzolva Origenes világ- és élet- böleselete, a monarchiánus keresztény etikának első rendsze- res elmélete.

Beryllussal a monarchiánus keresztény christologia, Ori- genessel a monarchiánus keresztény etika egy bizonyos nyug- vóponthoz jutott el. Nem a végső kifejléshez, csak egy nyug- vóponthoz a fejlődés útján, honnan a megtett út is áttekint- hető s a további szemlélődéshez is felfrissülés, új erő nyerhető. Érdekes, hogy Beryllus Origenest s viszont Origenes Beryl- lust nem tartotta magával teljesen egyvéleményűnek. A hatal-

masabb, átfogóbb, mélyrehatóbb szellem kettőjük között kétségtelenül Origenes volt. Beryllus csak theologus volt, Origenes theologus és etikus; Beryllus csak az egy-istenség elméletét gondolata át, Origenes ezen kívül az emberi élet bölcselétét is. S mert a hangsúly annál a theológián, ennél az etikán volt, Beryllust főképen az foglalkoztatta, amit hinni; Origenest ezenkívül az is, sőt első sorban épen az, amit cselekedni kell, — — ennél fogva ők egymást nem tudták eléggé megérteni; a theoretikus és a praktikus bennük szemben állott egymással. Ma azonban, majdnem kétezer év távolában, igen jól látjuk, hogy ők a fundamentális dolgokban egyetértettek s az ellenét köztük inkább látszólagos, mint tényleges volt. Origenest nemcsak Beryllus mellett kell emlegetnünk, de joggal mondhatjuk, róla azt is, hogy a monarchiánus theologia, christologia és etika az ő hitrendszerében bontakozott ki először összefüggő részletes egységben. Origenes a monarchiánus keresztény erkölctan történetében azon nyugvó pont, ahol mindenkinek meg kell állania, aki az addigi fejlődést át akarja tekinteni s ez összefoglaló áttekintés alapján a további fejlődés irányát és elveit a történeti összefüggésben akarja megérteni.

3. Samosatai Pál.

Samosatai Pálnak hitrendszere épen úgy összefoglalása előzői hitnézeteinek,* mint a Sabelliusé volt a maga irányzatának. Mindkettlen a hitfejlődésnek egy-egy önálló irányát foglalták össze és zárták le, a lezárást természetesen a fejlődésnek átmeneti nyugvópontjaként fogva föl. A főkülönbség közöttük az volt, hogy Sabellius általánosságban Istennel foglalkozott, viszont Samosatai Pál hitének központi fogalma nem Isten, hanem Jézus Krisztus volt; ebből következőleg annak

* Azt a tényt, hogy Samosatainak hitrendszere tulajdonképen összefoglalás, mert tételeit egyenként mások is tanították s irányzata leglényegesebb vonásaiban a speciálisan monarchiánus hagyományokban gyökerezik, legújabbán Friedrich Loofs bizonysította: Paulus von Samosata (Leipzig, 1924) e. könyvében (293. s köv. lapokon).

hitrendszere a szó szoros értelmében theológia, illetőleg kozmologia, ezé christologia.**

E főkülönbség nem véletlen dolga. Sabelliusnak dynamiselmélete tulajdonképen pantheizmus, mert ha csakugyan a mónász az egyetlen lényeg s minden egyéb, mi rajta kívül létezik, csak modalitása a mónásznak, akkor végeredményében minden, ami létezik, maga a mónász. Ami pantheista világmagyarázat. Ezt a pantheizmust logikailag egészen jól le lehet vezetni, de belőle a kereszténységet, mint konkrét és önálló jelentésű történeti jelenséget, kellőleg megmagyarázni nem lehet. Pedig itt épen erről volna szó.

Abban nem lehet kétség, hogy kozmológiának, vagy találhatóbb elnevezés szerint: filozofiai hitnek Sabellius felfogása kielégítő. Ha a vallásnak nincsenek kötött fogalmai, a sabellianus pantheista rationalismus elfogadható. De a keresztény

** Samosatai Párlól oly kevés adatot ismerünk, hogy ha *direkt* nyilatkozataiból akarnók hitrendszerét összeállítani, akkor (Loofs-szal) azt kellene mondanunk: „Es ist uns unbekannt, wie er vom christlichen Heile dachte, von Jesu Christi Heilswirken, von christlicher Frömmigkeit und von der Eigenart christlich-sittlichen Lebens“ (i. m. 202. l.)

Azonban a tudomány nem állhat meg csupán a szószerint és direkt a tárgyra vonatkozó nyilatkozatok keresésénél s ha ilyeneket nem talál, nem mondhatja, hogy a tárgyról nem tudunk semmit. Ha direkt adatokat nem talál, az egykorú (vagy későbbi, de közvetlen kapcsolatú) nyilatkozatok, adatok csoportosításával kell, hogy megkonstruálja azt a gondolatvilágot, melyben (ez esetben) Samosatai volt a vezér. Noha tehát az alábbiaknál nem mindig tudnék a Samosataira vonatkozó igen gyér adatokból *direkt* bizonyítékokat idézni, az ő irányához tartozó többi theologusok összehasonlítása, a monarchiánus hagyományok egybeállítása s a kortörténeti adatok megfelelő csoportosítása alapján alábbi fejtegetéseimet mégis történetileg teljesen hitelesnek tartom.

Eljárásom módszere épen Samosataival kapcsolatban nem egészen új. Már Loofs utalt rá (i. m. 203. l.): „Je fragmentarischer die Gedanken des Pvs. uns überliefert sind, desto weniger lässt es sich vermeiden, da, wo Ähnliches bei andern altkirchlichen Theologen sich findet, dies gelegentlich zur Verdeutlichung hier heranzuziehen.“ Valamint (i. m. 223. l.) „Ich gebrauche der Einfachheit wegen diesen Terminus, obwohl nur die Sache, nicht auch der Begriff... vorkommt.“

Nem sokkal Loofs könyve után megjelent Harnack Adolfnak: Die Reden Pauls von Samosata an Sabinus (Zenobia?) und seine Christologie [Berlin, 1924. 8^o, 22 l.]c. akadémiai értekezése, mely megállapításaival mindenben igazolta eljárásom helyességét. [Loofs a Theologische Literaturzeitung 1925. évi 10-ik számában közölt bírálatában forráskritikai szempontból becses adalékokkal szolgált Harnack értekezéséhez].

hitnek fogalmi kötve vannak e hitnek történeti megjelenéséhez, Jézushoz és az apostolokhoz. Sabelliusnak rendszeréből e kötött, történeti fogalmak teljesen hiányoznak, nála a triász csak alkalmi szerepe Istennek, de hogy mi szüksége volt Istennek az alkalmi megvalósulásra, azt a rendszerből ép úgy nem érthetjük meg, mint azt sem, hogy: mi az ember? Sabellius azt képzelte, hogy az ember csak szappanbuborék, melyet valahol valamikor a játékos szellem szélnek eresztett; a buborék repül, elpattan s a játéknak vége; nem sir utána senki, mert új játékhoz van hab elég. Mi a világrend? Egyszerű játékszabály? Mi a célja a létnek? Istennek szórakoztatása? Nincs az életnek, a létnek semmi önértéke?

E kérdések annak belátására készítetnek, hogy Sabelliusnak dynamis elmélete pantheista kozmológiának lehet jó, de vallásos létbölcseletnek nem elég mély, a vallás ténye magyarázatának pedig ki nem elégítő. Ha a létnek nincs önértéke; ha mindaz, ami van, volt és lesz, pusztá jelenség, pusztá játék, — — akkor az egész létezés alapjában véve egy nagy nihil, egy nagy semmi. A rationalis pantheizmus a nihilista létbölcseletnek alapja. Ha e létben minden Isten, úgy mi nek törődjem én a léttel? Ha jól van dolgom, nem én vagyok boldog, hanem a bennem megszemélyesült Isten; ha pedig rossz sorsom van, nem én vallom kárát, hanem az, aki bennem van: Isten. Nekem lényegileg az egész létezéshez nincs semmi közöm; én tulajdonképen nem is vagyok, mert aki van, az nem én vagyok, hanem a mónász. Ha bennem nincs önálló egyéni lényeg; ha én csak árnyék vagyok, akkor nekem nincs önálló életem s következőleg nincs egyéni életcélo. Olyan vagyok, mint az árnyék: van színem és formám, de nincs tartalmam és nincs akaratom.

A sabellianus rationalis pantheizmus csupán bölcselet, nem pedig pozitív keresztény hit; s ez alaphibája.

Ezt a próbálta benne megkorrigálni Samosatai Pál.*

Samosatai Jézust valóságos embernek tartotta, ki közön-

* Lásd *Seeberg*-nek rövid, de igen világos és görög szöveg-
idézetekkel kísért fejtegetéseit *Lehrbuch der Dogmengeschichte*.
Leipzig. Erlangen, 1922. 3-ik kiad. I. kötet 566. s. köv. lapjain.

séges emberi sorból nőtt ki Istenné. Sabelliusnál felülről szállt alá, Samosatainál alulról nőtt fölfelé Jézus s amily tempóban nőtt, azon mértékben szállt rá alá az égből a logos s tette a földi embert Isten lelkének templomává.

Samosatai tehát a logost és Jézust két különböző lénynek tartotta, kik közül a logos Istennek lelke volt s ez tette a földi embert az erkölcsi tökéletesség eszményévé. Ami ez állításban a legfontosabb, az a következő: Jézus nem született tökéletessé (= olyanná, mint Isten). A Mária szülte gyermek még nem volt tökéletes. Ezért nem is mondhatjuk, hogy Mária „Istent szült“. Jézus csak a logos által való megtelítettése után lett „Istenhez hasonlóvá“, „Isten fiává“, „Istenné.“ Nem azt kell tehát mondanunk: Krisztus az égből szállt alá, hanem ezt: Jézus a földről nőtt fel az égbe. Samostai mondotta ezeket így is: az Atya és logos együttvéve annyi, mint: Isten; Jézus és a logos együttvéve annyi, mint Istennek fia. Amott a logos annyi, mint Istennek öntudata, emitt annyi, mint az ember öntudata. Istennek és az embernek öntudata csak mennyiségileg különböznek egymástól. Jézus a logosnak teljessége által lett Istenné, míg pl. a prófétákat e teljességnek hiányossága (kevesebb volta) tette csupán profétákká. A logos tehát a tökéletességnek principiuma. Az égből leragyogó mennyei tökéletességnek neve: Isten; a földről az égbe nyuló teljességé: Krisztus. A személy kettő (Isten, Krisztus), de a lélek ugyanazon egy. Ez a kétszemélyes lényegegység az isteni tökéletesség.

Ha jól megfigyeltük a fentieket, észrevehettük, hogy Sabelliusnak monász-triász formális dualizmusa Samosatai elképzelésében lényegbeli kettősséggé lett. Samosatai szerint az ember nem Istennek alkalmi szerepe, hanem saját létű önálló lényeg. Nála az ember substantia, aki létezésének öncélja és önértéke van.

Samosatainak e gondolata széttörte Sabelliusnak rationalis pantheizmusát.

De ő e ponton nem állott meg, hanem keresztény irányban tovább haladt. Noha — úgymond* — Isten és Krisztus

* *Harnack*: Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. köt. (4-ik kiad.) 726. lap.

személy szerint két külön lény, lélekben a szeretet által egyek. Ezt a lélekegységet közöttük a szeretet hozta létre, minthogy igazi értéke is csak annak van, ami a szeretet által való. Jézus és Isten egy egység a szeretet által. Jézus akaratának tisztasága s szeretetének teljessége által lett Istenhez haonlóvá, sőt a tökéletességben vele egyenlővé; tehát azáltal, hogy nemcsak távol tartotta magát a bűntől, hanem bátor tisztasága által egyszerismind minden idők bűneit is legyőzte. S amint idők folytán diadalmaskodott úgy a saját, mint a mások életén, azon mértékben áldotta meg őt az Atya mind több és több tökéletességgel. Így lett Krisztus egyszerre a tökéletességnek martirja és szentje; így lett mint tökéletes ember egyé Istennel.

Két dolog fontos Samosatának főntebb ismertetett felfogásában: egyik a fejlődésnek, másik a szeretetnek elmélete.

Sabelliusnak rationalis pantheizmusa a kialakulásában befejezett, végleg megállapodott világrendnek elmélete. Benne mindennek örök időkre meg van állapítva helye, kimérve köre, megszabva mozgása. A gép jár, az Alkotó pihen. Évmilliók mulnak el, míg benne valami javításra szorul. Az örökké egyformán kattogó gép világa ez, hideg világ, rideg világ. Mi ott az emberélet célja? Alkatrész lenni a nagy gépben. Nem lazulni meg; nem válni szegből csavarrá, csavarból lendítő kerékké. Maradni ott az, ahol amivé Isten teremtetett s büszke boldogságot találni az örök változatlanóságban. Sabellius létbölcseletére gondolva a szikla jut eszünkbe, a tengeri köszikla, melyen hullám és szélvihar megtörik, melyről lesiklik a hab s a napsugár, melyen megpihen a madár s a hajótörött, melyet villám sújt vagy tajtékozó vizek tombolása tördel, de amely azért áll, él mozdulatlanul; komor redőin nem látszik öröm és bánat, vágy vagy szenvedés. Csak áll. Csak él. Ez az örök szikla az ember képe Sabellius világnézetében.

Samosatai ezzel a változatlan léttel a fejlődő létezészt állította szembe. Fölvett egy tért, melynek alján az ember áll, a végtelenbe nyuló magas csúcsán Isten van. Az ember teremtetésekor Isten már réges-régen fönn van a mennyben, mint a mindenség napja s melegít, világít, ragyog és éltet. Sugarait elküldi szerte szét a nagy világmindenségbe. A napsugár az

égből jön s az égbe megy vissza. Visszafelé menő útját nem egyedül teszi meg: milliók kísérik, emberek, Isten lelke által megvilágosult életű emberek. Minő fenséges látvány lehet onnan felülről ez a sok felfelé törekvő földi lény; közülök kit vágya, kit hite, kit reménye, kit tudása emel. Egyik több, másik jobb, egyik hamarább kezdte, másik önfeláldozóbb volt. Ennek az általános emberi megnevesülésnek, a tökéletesség e földi képének felszíne roppant egyenetlen, görbe. Nincs a földön két ember sem, kik egyforma közel jutottak volna a tökéletességhez.

De bár az emberek közt nincs teljes egyformaság, azért a maga mértéke és módja szerint mindenki boldog lehet. Mi az Isten lelke által megvilágított ember boldogsága? A törekvés Isten közelébe jutni. Tehát: nem a győzelem, hanem a harc; nem a diadal, hanem a küzdelem. A fejlődés tényét ismerő és elismerő ember a tökéletesség felé való általános fejlődésnek folyamatában találja meg üdvösségét. Mint a turisták egy csoportja azért megy föl a magosba, mert lelkét a lépésről lépésre mind szebben eléje táruló panoráma valódi gyönyörűséggel tölti el, azonképen az evolúció tanának hívei is a fejlődés, a tökéletesedés közben érezhető gyönyörök és boldog percek élvezésére törekszenek. Itt a törekvésben magában van a gyönyör, a boldogság. Mi a logos? Az aktivitás Istennek abszolút fogalmában. Mi az emberi boldogság? A logos aktivitása az emberben. Az emberek különbözők aszerint, hogy a logos mennyire világította meg őket. (Ugyebár, aki szándékosan mindig árnyékban jár s hajdonfövel, kitért lélekkel soha nem áll ki a ragyogó verőfényre, ki mindig bujkál, — az sötét lelkületű?)

Azonban a logos nemcsak fölemel, hanem (szélességben) embertársainkkal is összekapcsol. Amikor Samosatai a szeretet tanát annyira hangsúlyozta, tulajdonképen egy szükséges tényezővel egészítette ki hitnézetét. Ha igaz volna az, hogy az ember nem egyéb, mint Istennek alkalmi megjelenése e földön, akkor a szeretet fogalmának nem sok értelme volna. Mi az, hogy: az ember szereti Istent, vagy: Isten szereti az embert? Annyi, mint: Isten szereti önmagát. Ez a tétel nem mond semmit. A szeretetnek ott van tényleges (s nem

esupán látszólagos) tartalma, ahol a szerető és a szeretett nem ugyanaz. Csak akkor, ha más az Isten s más az ember és ez a más Isten szereti azt a más embert, van jelen valódi szeretet. A szeretet az isteni tökéletesség megnyilatkozása az emberben.

Miként Isten a logos által lelkünket az ég felé vonzza, azonképen vonzza az embereket egymáshoz a szeretet. Ami Istenhez való viszonyunkban a logos, az embertársainkkal kapcsolatban a szeretet. A logos teljessége: Istenországa, a szeretet által valósul meg a földön. E föld nem siralomház halálraítéltek részére. Ha Istennek szent napja ragyog életünkre s megtölti azt szeretettel: nem kell az égbe mennünk boldogságért. Istenországává lesz ilyenkor ez a föld. A szeretet azon csoda erő, amely Istenországát e földi életben, itt ezen a földön, meg tudja valósítani.

Isten lelkének ragyogása megvilágítja lelkünket s a mennyei fény lángra gyújtja bennünk a szeretetet, hogy annak lángolása és melegsége nekünk is, másoknak is új fényt, új meleget, a régi helyett új életet adjon. A logos tevékenysége az embernek viszonyba állítása Istennel; a szeretet az embernek viszonyba állítása az emberrel. A logos által Istennek gyermekeivé, a szeretet által az emberek testvéreivé leszünk.

Ha a logos mértéke bennünk akkora, hogy lelkünknek minden más természetű vágya az isteni tökéletesség felé vonzódásban olvad fel; ha életünket a szeretetnek teljes fénye és teljes melege élteti; ha egész életünk egy nagy vágy és egy nagy törekvés, a tökéletesség útján haladva, másokat is magunkkal vinni; ha önmagunkban nem érezzük magunkat egyedül; hanem hisszük, hogy bennünk (saját személyünkben) az egész világ üdvezül vagy kárhozik el; ha templomnak tartjuk magunkat, mely a logosnak is, meg a szeretetnek is szentegyháza, — — akkor, — akkor születik meg bennünk a legfenségesebb érzés, mi az emberi kebelben létezhet: a szent élet eszménye. A szent élet a tökéletesség és a szeretet egysége. A szent élet a legfenségesebb életeszmény. A szent élet az, ami földi létünket megkoronázza.

Samosatai Pálnak hitvilága a szent élet eszményében fog-

lallható össze. A szent élet ideálja volt hitrendszerének összefoglaló egysége.*

Samosatai Pálnak hatása kortársaira különösen attól kezdve, hogy antiokhiai püspök lett, nagy volt. Rendkívüli egyéniségének emelkedett világnézete széles körben meghódította a lelkeket. Azonban nem hiányoztak ellenségei sem, kik életre-halálra menő hajszát indítottak ellene. Az a viszály, amely Gallienus római császár és a palmyrai hadvezér Odänathus Septimius között 263 körül amiatt kezdődött, mert ez a vezér uralmát függetleníteni akarta a római uralomtól, a pártjához tartozó Samosatai Pálnak is bukását okozta. Hogy a hajszának politikai fele miben állott, azt egykorú adatok hiánya következtében ma már nem tudjuk; a vallási hajszá azzal kezdődött, hogy 264-ben Antiochiába zsinatot hívtak össze, melyen Kappadóciából és Pontusból Firmian és Thaumaturgos Gergely is részt vettek. De sem ez, sem a kevésbé később tartott antiokhiai második zsinat nem foglalt Samosatai tanításaival szemben állást. Ez mindenképen érthető. Tekintélye és hatalma ekkor állott tetőfokon.

A római császár az erős és vitéz Odänathust uralkodótársnak volt kénytelen elismerni, azonban lelke mélyén gyűlölte a szíriai vezért s szívesen támogatót minden olyan mozgalmat, amely e veszedelmes vetélytárs uralmát megakarta buktatni. Odänathus szír nemzeti uralmának egyik legerősebb támasza Samostai Pál volt. Érthető tehát, hogy a császár őt is gyűlölte. 267-ben római bérencek Odänathust meggyilkolták. Rómában azt hitték, hogy ezzel a szíriai rivális hatalom össze fog omlani. De tévedtek. A meggyilkolt uralkodótársnak özvegye, Zenobia, vette át kiskorú fia helyett az uralkodást és hatalmát rövidesen az egész Szíriára és Egyiptomra is kiterjesztette. A római senatus erre kény-

* Altalánosságban (de esakis így) már *Baur* (die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. I. köt. 293—305. l.) és *Harnack* (Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4-ik kiadás I. köt. 722—731. l.) is utaltak e tényre.

Möller: Lehrbuch der Kirchengeschichte. I. köt. (1902) 322. lapján így foglalta össze Samosatai Pál tanításáról való ismertetését: „In der Einheit des Willens, in der Unwandelbarkeit der Liebe wird der Mensch unauf löschlich mit der Gottheit verbunden, unter Einwirkung des Logos allmählich vergottet. Das war eine ethische Entwicklung, also Geschichte.“

telen volt neki a „római császár“, fiának pedig az „imperator“ címet és rangot megadni. Zenobia ekkor Samosatai Pált választotta maga mellé ducenarius procuratornak (= alkirálynak),* kit ebben a minőségében a római senatus megerősített.** Semmi sem mutatja Samosatainak hatalmas egyéniségét jobban, mint az, hogy egy készülő világbirodalomnak ő volt egyik első vezérállamférfia.

Sajnos, végzete nem diadalt, hanem bukást tartogatott számára befejezésül. Aureliánus római császár Bithynia birtoklása miatt 270-ben összeveszvéen Zenobiával, sereget vezetett ellene. Zenobia a római túlerővel szemben meghátrált s Kisázsziából kivonta csapatait. Aureliánus most székvárosában, Palmyrában, fogta ostrom alá a szir császárnőt. A legiók támadását a szir katonák nem tudván visszaverni, Zenobia csatát veszített, fogságba került s ezzel uralma megdőlt. E küzdelmek során bukott el Samosatai is. Az ez időben (268 — ?) megtartott antiochiai 3-ik zsinat tévedésnek jelentette ki tanításait, püspöki székéből letette s ellene — a hit dolgait illetőleg — a következő határozatot hozta: „Elhatároztuk megállapítani azt a hitet, melyet mint régi és a közönséges anyaszentegyházban a szent apostolok örökségüül mai napig fentartott hagyományt vettünk át azoktól, akik szemtanui és szolgálói voltak a logosnak; átvettük azt a hitet, amely a törvényben, a profétákban és az újszövetségben van megírva s amely a következő: Isten nem-teremtetett, egyetlen, kezdetnélkül való, láthatatlan, változhatatlan, kit az emberek közül senki sem látott vagy láthatott, kinek dicsőségét, nagyságát megismerni és az igazsághoz méltóan kibeszélni embernek nem adatott meg, akit azonban a Fiuban történt kijelentés által némileg megismerhetünk, a kijelentés által, melyben írva van: senki más nem ismeri az Atyát, csak a Fiú és az, akivel őt a Fiu megakarja ismertetni. E Fiuról pedig, kit ilyenül az ó- és újtestamentumban ismertünk meg, valljuk, hogy te-

* Samosatai Pálnak és Zenobiának egymáshoz való viszonyát részletesen s valóban művészi feldolgozásban tárgyalta *Reville* Albert „Le Christianisme Unitaire en froisième siècle“ c. tanulmányában. (Megjelent a *Revue des deux Mondes* 1868. május 1. számában.) E tanulmánynak magyar fordítást Ferencz József a Keresztény Magvető IV. kötetének 72—109. lapjain tette közzé.

** Loofs írja ezt i. m. 34. lapjain (az egykorú adatok gondos mérlegelése után).

remtetett, egyetlen fiú, az Atyának tökéletes hasonmása, az összes teremtetett lények között első szülött, Istennek bölcsesége, szava és ereje ősidőktől fogva, nem a gondviselés, hanem Istennek lényege s létezésének formája által. Aki ez ellen szól s azt állítja, hogy Istennek Fia a világ kezdete előtt nem volt Isten, vagy pedig azt állítja, hogy ha az volt, akkor két Isten van, azt az egyház tanításai ellenségének nyilvánítjuk, mert a fenti határozattal az összes keresztény egyházak egyetértének.“

E határozathozatal és Zenobia uralmának bukása nem pontosan egyszerre történt. A zsinati határozat végrehajtását Zenobiának egyelőre — bár nem sokáig — még módjában volt megakadályoznia.* A „patrona“ elbukása aztán az ő hatalmát s befolyását is megtörte: a letett püspökön és bukott államférfiún a zsinati határozatot irgalmatlanul végrehajtották. A római senatusnak és Zenobiának egykor kedvelt híve ezzel végleg eltűnt a látható történelemből.

E zsinati határozatnak tévedéseire az egyháztörténetírók azóta épen elégszer rámutattak. Egyfelől Istennek nevezni a Fiút, ki a teremtés előtt létezett s egylényegű volt az Atyával; másfelől állítani, hogy teremtetett lény, ki mégsem egylényegű az Atyával, — nyilvánvaló következetlenség. A homoúziont és a homoiúziont egyszerre tartani igaznak, képtelenség, mivel egyik a másikat kizárja. Dehát akkor ez nem volt fontos. A zsinat Sabelliusnak követőivel a homoiúziont, Samosatának követőivel pedig a homoúziont állította szembe s így az unitárius hitnek egyszerre mindkét formáját kárhoztathatta. A fontos ekkor ez volt, az eljárás következetlensége akkor senkit nem botránkoztatott meg. S mivel Samosatának hívei — mint mondtuk — politikailag is ellenfelei voltak a római uralomnak, Aurelianus császár a szíriai unitárius keresztények között nagy vérengzést rendelt el. „Azonban — írta Reville idézett tanulmányában — nagyon esalódnánk, ha azt gondolnók, hogy az a vallásos és egyszersmind szabad szellem, amelyet Samosatai Pál a szíriai keresztényekkel közölt, ez által teljesen elfojtatott volna. Antiochia csakhamar más nevek és más formák alatt a keresztény szabadelvűség fővárosa lett.

* V. ö. P. Pape: Die Synoden von Antiochien. Berlin. 1903.

Amíg egyfelől Alexandria magát mindinkább átadta azon szörszálhasogató és üres metafizikának, amely egy napon szükségképen szakadásra és eretnekségre vezette; amíg másfelől Rómába a hagyományok iránti vak engedelmesség elve mindig határozottabbá lett, Antiochia falai között egy theológiai új irány keletkezett, amely az egyház IV. és V. századára a legélénkebb fényt vetette. Ezt az irányt az Alexandriában túlhajtott spekulatív bölcsekedés és Róma hagyományhoz való merev ragaszkodásával levő ellentéte miatt mint lényegileg történelmi és bírálati irányt kell megjelölnünk. Csupán ott, Antiochiában csináltak két század alatt komoly dolgot a bibliamagyarázatból, a nyelvtanra és a történelemre alapítva azt.

Vagyis: az adoptiánus monarchiánizmus Samosatának elbukása után is megmaradt és még sokáig lényeges alkotó tényezője volt a keresztény hit fejlődésének.

Samosatainak halála után tanítását antiochiai Lucianus vette át és hirdette tovább. Tőle tanulta meg azt Arius is. Az ariánizmus néven ismeretes szellemi mozgalom Lucianuson keresztül Samosataira vezethető vissza. Ugyancsak tőle származtatható le Photinusnak és Nestoriusnak keresztény hite is. Végül említsük meg azt is, hogy életének első felében Szent Ágoston is az adoptiánus monarchiánizmusnak volt híve.

Dr. Borbély István.

Miképpen tehetjük egyházi beszédünket hatásosabbá?

E kérdésnek először is azt a részét kell, hogy megvilágítsam, mely a hatásra vonatkozik. Mit értek pozitív hatás alatt? Az értelemre és érzelemre gyakorolt azon befolyást, mely nemcsak gyönyörködik, nemcsak élvezettel és figyelemmel hallgatja az elmondott prédikációt, hanem annak egyes részleteit, gondolatmenetét felfogja, megérti, magáévá teszi és nemes elhatározást kelt lelkében a jobbá levésre. Gondolkozik a hallottak felett s szívesen tárgyal és beszélget arról.

Ezt értem pozitív hatás alatt, mert van ellenkező, vagyis negatív hatás is, mely akkor áll elő, midőn a prédikátor távol áll hallgatósága gondolatvilágától.

Álljon itt alább egy pár prédikáció-részlet a mi unitárius egyházi szószéki beszédeinkből:

I. „Mebáná az Űr, hogy embert teremtett e földön ...“
Eltorzítva az isteni képmás, beszennyezve az emberi név — gyermeki nevezet — szárnyaszegetten vezető geniusz, megszehtségtelenítve a szív élő temploma ... sárba tiporva az örök szent igazságok ... eltékozolva az égi talentumok ... elveszítve, eljátszva az Éden, nemünk szép világa, mely oly boldoggá tehetné az embert ... de elveszítve, eljátszva az ... midőn az ember önmaga és Istene ellen fordul, midőn a testi leg nem láthatás és nem értékelhetés miatt kétségbemvonja lételetét s számüzi kebléből s az erkölcsi és szerves világból az anyag porszemét vagy az éthert összetartó, illetve tápláló s a lélek tehetségeit inspiráló: Isten néven szentesített Erőt ... midőn esztelen gögjjében alkotni akarván, ront és pusztít — — kezében az alkotás pálcáját gyilkoló törre hegyesíti s az ember önnön vérével fertözi meg nevét, méltóságát . . .“

II. „Mert a jellem nagysága nem az ég és föld, víz és levegő természeti tüneményeit bölcsen megfejtő tudományban, nem a számtan s mértan nehéz tételeinek könnyedén való megfejtésében, nem is a hatalom birásában, a népek és nemzetek százezrei felett önkényüleg való rendelkezésben, nem is